

Virulenzen einer „Soziologie des Lebens“

von Heike Delitz

Über die unterschiedlichen „Vitalismen“ in der zeitgenössischen Soziologie

Seit über 150 Jahren genügt es, eine „Theorie als vitalistisch zu bezeichnen, um sie zu entwerten“.[1] Diese Einschätzung trifft vielleicht am schärfsten auf die Soziologie und insbesondere die deutschsprachige zu – aus bekannten historischen Gründen. Ungeachtet dessen konturiert sich gegenwärtig eine instruktive, weil transdisziplinär informierte und nicht-cartesianische Option des sozial- und gesellschaftstheoretischen Denkens, die auf verschiedene Denktraditionen zurückgreift und mit verschiedenen Begrifflichkeiten von ‚Leben‘ operiert – parallel zu neuen Berücksichtigungen des Lebens im sozial-, kultur- und humanwissenschaftlichen Denken generell. Dabei handelt es sich um soziologische Konzepte, die das organische Leben, das Vitale in den Begriff der Gesellschaft, in der Analyse von Institutionen und Interaktionen einbauen – sei es speziell das menschliche organische Leben; generell das Lebendige; oder mit ihm ebenso auch Anorganisches. Wie immer das organische Leben bestimmt wird: Solche Lebenssoziologien unterscheiden sich von anderen, eher metaphorischen Begriffen des Lebens, zum Beispiel zu den (von Husserl stammenden) Soziologien der ‚Lebenswelt‘, oder zu den (von Dilthey her motivierten) ‚Erlebenssoziologien‘.[2]

Konzentriert man sich auf Ansätze, die den Körper, das organische Leben im Menschen (und auch das um ihn herum) ernst nehmen, so fallen unter dem Titel eines „vital turn“[3] (Joachim Fischer) nicht nur in der deutschsprachigen Theoriebildung „Soziologien des Lebens“ auf.^[4] Auch im angloamerikanischen Raum gibt es solche Denkbewegungen, am explizitesten unter dem Begriff des „Vitalism“ oder der „Lebenssoziologie“ (deutsch im Original) bei Scott Lash.[5] Im Französischen wird eine Lebenssoziologie unter dem Titel des „Vitalisme“ von Michel Maffesoli entfaltet. Für diese neuen Anläufe liefern verschiedene klassische Autoren die Anknüpfungspunkte – der späte Simmel und selbstverständlich Nietzsche, aber auch Bergson ebenso wie Tarde; selbst von Durkheim gehen Impulse für soziologische Theorien des Lebens aus. Dasselbe gilt für Plessner, Canguilhem, Foucault und Deleuze, James und Mead.[6] Auch in anderen Disziplinen – in Philosophie, Anthropologie und Kulturwissenschaften – sind Konzepte des Lebens virulent, etwa in Gestalt eines „Vitalisme critique“, den Frédéric Worms in der praktischen Philosophie vertritt oder, auf ganz andere

Weise, im „New Materialism“ der politischen Philosophie und Ontologie (man denke an Konzepte nichtorganischen ‚Lebens‘, die via Deleuze bei Jane Bennett, Brian Massumi und Karen Barad eine wichtige Rolle spielen). Zweifelsohne stellen Konzeptualisierungen des ‚Anthropozäns‘ ihrerseits Formen lebenssoziologischen Denkens dar – die Liste ließe sich fortsetzen.

Soziologie „des“ Lebens im strengen Sinn - das Leben als Objekt wie Subjekt des Sozialen

Soziologie des Lebens, diesen Titel kann man in zwei Richtungen lesen: zum einen als die Frage, wie das (menschliche, aber auch tierische und pflanzliche) Leben zum *Objekt* von Gesellschaft wird, wie es kontrolliert, geformt und angereichert wird. Poststrukturalistische Soziologien gehen in der Linie Foucaults dieser Frage nach. Die andere Richtung geht von der Voraussetzung aus, dass es letztlich das Leben selbst ist, das diese Objektivierungen hervorbringt – es ist *Subjekt* von Gesellschaft und Soziologie. Eine Lebenssoziologie in diesem Sinn versteht die „Gesamtheit aller sozialen und kulturellen Phänomene *auch* als Teil des Vitalen“[7]. Zieht man beides zusammen, ist unter einer Lebenssoziologie eine soziologische Theoriebildung zu verstehen, die den Titel Soziologie des Lebens sowohl im *genitivus objectivus*, als auch im *genitivus subjectivus* meint: In ihr wird das Leben zweifach in die Soziologie eingeführt – es ist Objekt wie Subjekt der sozialen Tatsachen. Es sind zwei als klassisch kanonisierte Autoren, die diese doppelte Perspektive auf das Soziale, die Institutionen und die Diskurse ausgearbeitet haben, nämlich Helmuth Plessner und Georges Canguilhem.[8]

„Ein Wissen, dem sich die Lebendigkeit von Objekten erschließt (*genitivus objectivus*), hat es immer schon an sich, ein von lebendigen Subjekten ausgeübtes Wissen (*genitivus subjectivus*) zu sein.“[9]

Helmuth Plessner beschreibt 1928 „philosophische Anthropologie“ als das doppelte und genauer gesagt: sogar vierfache Projekt, das menschliche Leben gleichzeitig als *Subjekt und Objekt der Natur* und als *Subjekt und Objekt der Kultur* in den Blick zu bringen – statt es entlang der tradierten Disziplinargrenzen „in künstlichen Abstraktionen aufzuteilen“.[10] Diese Philosophische Anthropologie betreibt mitnichten eine biologische Reduktion des Menschen. Vielmehr versucht sie, das historisch-kulturell veränderliche Leben des Menschen ebenso als Grundlage des sozial- und humanwissenschaftlichen Erkennens anzuerkennen wie dessen körperliche, organische Natur. Beide bedingen sich gegenseitig. Weder ist eine Perspektive auf die organische Natur des Menschen durchzuhalten, die nicht historisch-kulturell bedingt wäre; noch ist diese Perspektive ihrerseits von der organischen Struktur des Menschen unabhängig. Als studierter Biologe fordert Plessner auf der Höhe des biologischen Wissensstands seiner Zeit eine

Wissenschaft vom Menschen, die weder biologistischen, noch kulturalistischen Reduktionen aufsitzt.[11] Einzuzurechnen sei nicht nur, dass der Mensch einen Körper habe, sondern auch, dass er dieser Leiblichkeit „exzentrisch“ gegenüberstehe. Die

„Ebene, auf die sich der Mensch immer von Neuem unter Anstrengungen und Opfern aller Art hinaufspielen muß, die Ebene geistigen Tuns, schöpferischer Arbeit, die Ebene seiner Triumphe und Niederlagen kreuzt sich mit der Ebene seines leiblichen Daseins. So hat der Existenzkonflikt, ohne den der Mensch eben nicht Mensch ist, eine Bedeutung auch für die philosophische Methode: er weist an der Janushaftigkeit dieses Lebewesens die Notwendigkeit einer Erkenntnis auf, die den Doppelaspekt seines Daseins [...] aus einer Grundposition begreift.“[12]

Vermutlich ohne Kenntnis Plessners^[13] hat Canguilhem im französischen Denkraum Anfang der 1950er-Jahre eine ganz ähnliche Perspektive eingenommen – und zwar im Namen eines zu rehabilitierenden, recht verstandenen *kritischen Vitalismus*. Das Denken des Lebens müsse das Leben als sein Subjekt anerkennen. Das Wissen des Lebens (*connaissance de la vie*) ist ein Wissen über das Leben, das vom Lebendigen selbst stammt. Daher dürfe sich der Verstand „auf das Leben nur beziehen“, wenn er die

„Originalität des Lebens anerkennt. Wir unsererseits denken, dass ein vernünftiger Rationalismus seine Grenzen anerkennen und die Bedingungen seiner Ausübung einbeziehen muss. Das Denken des Lebendigen muss die Idee des Lebendigen dem Leben selbst entnehmen.“[14]

Das Leben im Denken anerkennen – diese Forderung hat Canguilhem nicht nur an die Medizin und Psychologie gerichtet, sondern auch an die Sozialwissenschaften. Allen soziologischen Positivisten, die stolz darauf sind, gesellschaftliche Phänomene als bloße Tatsachen zu verstehen, allen denen, die überzeugt sind, Soziologie könne und müsse ein objektives, wahres Faktenwissen erlangen, wirft der französische Philosoph und Wissenschaftshistoriker vor, die eigene Subjektivität ebenso zu verkennen wie die politischen Folgen dieser Einstellung. Jeder, der soziale Phänomene als bloße Sachen behandle, läuft Canguilhem zufolge Gefahr, dem Leben gegenüber eine „aggressive Haltung“ einzunehmen. Denn der erste Schritt, „ein Wesen zu *brutalisieren*“, bestehe bereits darin, es als bloße Tatsache, als „inert“, zu verstehen. Dabei beruft er sich auf Henri Bergson:

„Das Lebendige wie etwas Lebloses zu behandeln, ist eine implizite Bedingung seiner Nutzung. Es ist dies eine sehr wichtige Idee, die Bergson hier[15] anzeigt. Jedes solche Wissen [...] legitimiert die Verachtung seines Objektes, indem es eine Handlung ermöglicht, die dieses Objekt von anderem ableitet oder es verändert. Die erste der Bedingungen, ein Wesen zu 'brutalisieren', besteht darin, es für 'brut' zu halten [...]“[16]

Canguilhems Kritik gilt einer Wissenschaft, die das eigene Leben vergisst. Sie geißelt einen Positivismus, dessen objektivistisches Erkenntnisideal den Menschen zu einem Untersuchungsobjekt degradiert, in ein „Insekt“ verwandelt.[17] Demgegenüber bestünde die Aufgabe darin, sich dem Leben im Menschen gegenüber in eine „Haltung der Ehrfurcht“ zu versetzen.[18] Diese Aufforderung richtet Canguilhem auch an die Adresse einer Soziologie, die sich primär als Ordnungs- und Gesetzeswissenschaft versteht. In der von Comte begründeten, quantitativen Forschungstradition tendiert die Soziologie - orientiert an der Norm des statistischen Durchschnitts - dazu, alles Seltene, Individuelle als anormal, als abweichend zu kategorisieren. Das Soziale ausgehend von einer statisch ermittelten Normierung aufzufassen, kritisiert Canguilhem als ein Konzept von Gesellschaftlichkeit, das dem Leben äußerlich bleibt. In Wahrheit sind es ja nicht die Normen, die das Leben zwingen. Vielmehr ist das Leben selbst deren *Subjekt*. Letztlich laufen die Arbeiten von Canguilhem auf diese Aussage hinaus, dass dem menschlichen Leben eine ihm eigene, und ihm wesentliche Normativität innewohne. Es ist dieses Leben, das sich permanent irrt und selbst korrigiert. Das so verstandene Leben ist, wie es bei Foucault heißt, dazu „verurteilt, zu ‚irren‘, sich zu täuschen“.[19]

Zweifelsohne entscheidet die Wahl der Grundbegriffe über die Konturen einer Gesellschaftstheorie. Das lässt sich auch an den Denkweisen von Plessner und Canguilhem beobachten. Canguilhem entfaltet (allerdings nur ansatzweise) aus seinen Überlegungen zur lebendigen Norm des Lebens einen Begriff von Gesellschaft, der - mit Bergson weiterhin von der Bestimmung von Leben als ständiges und unvorhersehbares Anders-Werden (*durée*) ausgehend - darauf abhebt, Gesellschaft nicht länger von der *Frage nach der Möglichkeit sozialer Ordnung* her zu verstehen. Es existiert, so Bergson, keine Ordnung, von der her die Unordnung als Abweichung zu identifizieren wäre. Diese These wird für jede Art von Erkenntnis[20] vertreten, mithin auch für die sozialwissenschaftliche Analyse von Gesellschaft.[21] Jedes Kollektiv verändert sich dauernd und auf unvorhersehbare Weise. Statt in nur zwei Aggregatzustände eingeteilt werden zu können, nämlich Ordnung oder Unordnung, ist das Soziale faktisch ständiges Werden.[22] Daher müsse man, so Canguilhem im Anschluss an Bergson und zugleich in Aufnahme von Durkheims Vokabular der Norm,[23] festhalten, dass der „Normalzustand“ der Gesellschaft viel „eher Unordnung und Krise“ sei, als „Ordnung und Harmonie“.[24] Denn man brauche

„nur daran zu denken, daß in einer beliebigen Gesellschaft ein Individuum nach deren Bedürfnissen und Normen fragt und sie kritisiert [...], und man begreift sehr leicht, daß ein gesellschaftliches Bedürfnis keineswegs immanent, eine gesellschaftliche Norm nicht inhärent ist und daß letztlich die Gesellschaft [...] überhaupt kein Ganzes darstellt.“[25]

So gesehen befindet sich jede Gesellschaft permanent auf der Suche nach der ‚richtigen‘ Soziabilität. Das Leben im Menschen sondiert ständig, was die ihm angemessene, was die für es ‚richtige‘ Norm ist - folglich verändern sich die

Institutionen, wird die politische Form revolutioniert oder reformiert, gibt es Debatten über moralische Konflikte, usw. In all diesen gesellschaftlichen Tatsachen tritt das Leben ebenso als Objekt wie als Subjekt des Sozialen in Erscheinung.

Auch Helmuth Plessners lebenstheoretische Fundierung der Anthropologie führt zu einer Gesellschaftstheorie eigenen Zuschnitts. Ihr Spezifikum besteht darin, mit dem Phänomen und dem Begriff der ‚Grenze‘ auf ganz unterschiedlichen Schauplätzen befasst zu sein. Dies zeigt bereits der Titel von *Grenzen der Gemeinschaft* 1924.[26] Plessners berühmte Studie thematisiert die Grenzen eines Lebens in *Gemeinschaft*, wie sie dem exzentrisch positionierten, sich selbst unergründlichen Lebendigen gesetzt sind. Es geht ihm um die Angewiesenheit auf Rollen und Masken, um die Unverzichtbarkeit der Distanz, ohne die ein Leben in *Gesellschaft* unmöglich wäre, was bedeutet, dass es sich den Zeremonien, dem Takt und der Diplomatie und der so bedeutsamen Trennung des Öffentlichen vom Privaten annimmt.

Auf andere Weise führt Plessner dies 1931 in *Macht und menschliche Natur* fort.[27] Im Grunde entfaltet er hier eine allgemeine Theorie kollektiver Identität oder kollektiver Existenz, wobei die Grenzziehung nun konstitutiv ist[28] - wegen seiner Unergründlichkeit und Variabilität ist menschliches Leben Plessner zufolge auf Limitierungen angewiesen, darauf, die eigene Identität in der Abgrenzung von einem Außen zu fixieren. Menschliches Leben ist kollektives Leben, entfaltet sich in der Imagination kollektiver Identitäten, in der Stellung eines „Volkes“ gegen andere „Völker“. Auch hier knüpft Plessner (ähnlich wie Chantal Mouffe mit und zugleich gegen die Freund-Feind-Unterscheidung von Carl Schmitt) eine politisch-ethische Forderung an. Diese für menschliches Leben unverzichtbare Ausbildung von Kollektivität sei so offen wie möglich zu gestalten. Bei allem Ernst des Politischen sollte sie sich spielerisch, nicht nach Maßgabe vermeintlich existenziellen Entscheidens, sondern im Rückgriff auf die zivilisierenden Mittel des politischen Wettkampfs vollziehen. Denn für Plessner ergibt sich nicht nur aus der Unergründlichkeit des menschlichen Lebens die Notwendigkeit, Grenzen des Vertrauten zu bilden. Plessner ruft gleichzeitig auch die Körperhaftigkeit des Menschen in Erinnerung, die Tatsache, dass der Mensch ein Lebewesen ist, das nicht nur Krankheit und Tod, sondern auch der Gewalt „wie ein Stück Vieh unterworfen“ ist.[29] Diese Ohnmacht des Menschen, der Umstand, dass es Dimensionen seiner leiblichen Existenz gibt, die ihm unverfügbar sind, fordert eine Beschränkung des Politischen.

Ausgehend von der Beobachtung, ‚Leben‘ sei das Zauberwort des beginnenden 20. Jahrhunderts, läuft Plessners 1935 unternommene Analyse des „Schicksals deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche“[30] auf die ideologiekritische Frage hinaus, warum speziell die deutschen Intellektuellen das biologisch (und schärfer noch, das „bluthaft“ verstandene) Leben zum Subjekt der Geschichte erheben und zum Grund ihrer Identität erklären - warum die deutsche Geistesgeschichte, im Unterschied zur französischen und englischen, nicht in den Humanismus, sondern in den Rassismus führt. (Seine Antwort wird er mit einer

höchst originellen Rekonstruktion der deutschen soziopolitischen und religiösen Geschichte der vergangenen Jahrhunderte formulieren.)

Wenig später (1941, mitten im Krieg, ohne auf die zeithistorischen Umstände einzugehen) wird seine Studie *Lachen und Weinen* dann verselbständigte Körperreaktionen analysieren – Reaktionen, die vom Leben her im Menschen einspringen, wenn sie als Personen, eingebunden in gesellschaftliche Prozesse, in plötzliche Sinnabstürze geraten.[31]

Gerade an Plessners aufschlussreiche Beschäftigung mit dem Leben als Subjekt wie Objekt von Wissen und Gesellschaft knüpft die zeitgenössische deutschsprachige Soziologie auf vielfältige Weise an.

Gegenwärtige Anschlüsse an Bestimmungen des (menschlichen) ‚Lebens‘

Auch wenn Canguilhem derzeit vor allem in der Philosophie[32] und den Kulturwissenschaften zur Kenntnis genommen wird, ist er mit seinen Impulsen durchaus auch in der soziologischen Forschung präsent. Via Foucault hat er poststrukturalistische Gesellschaftsanalysen angeregt, die der Formierung individuellen Lebens sowie (unter dem Stichwort der Bio-Macht) auch der politischen Bevölkerungsregulierung nachgehen. Canguilhem hatte aber, wie erwähnt, das Leben immer auch und letztlich als *Subjekt des Wissens* konzipiert. Insofern ist alles Wissen vom Lebendigen, mithin auch das Ensemble der auf Lebensführung ausgerichteten Sozial-Techniken, in letzter Instanz ein seinerseits „lebendiges Wissen vom Leben“.[33]

An dieser Stelle wäre neben Plessner und Simmel grundlegend auch auf Henri Bergsons Bedeutung für lebenssoziologische Problemstellungen und Begriffe aufmerksam zu machen. Der französische Philosoph ist der Grundautor dieses „Wissens des Lebens“ ebenso wie der Bestimmung von Leben als Anders-Werden.[34] Er ist zugleich (nach Spinoza) der Erfinder einer nicht-cartesianischen, dezidiert monistischen Ontologie.[35] Diese Immanenzontologie ist über die Vermittlung seines wohl einflussreichsten Interpreten Gilles Deleuze auch in den bereits erwähnten *New Materialism* eingegangen, in die Beschreibung selbst der anorganischen Materie als aktiv und ‚lebendig‘ (Bennett, Massumi, Barad).

Was eine methodologisch reflektierte Lebenssoziologie Bergson[36] zudem verdankt, ist der kritische Sensus für einseitige, reduktionistische, also etwa evolutionistische oder mechanistische Vorstellungen des (menschlichen) Lebens, wie sie durchaus auch in der Soziologie zirkulieren.[37] Ohne hier auf Bergsons Philosophie und seine eigene soziologische Theorie[38] gebührend eingehen zu

können, sei gleichwohl festgehalten, dass der Einfluss der Bergson'schen Philosophie in weiteren Gesellschaftstheorien französischer Provenienz aufblitzt.[39] So entspricht das Konzept von „Gesellschaft als imaginärer Institution“, das Castoriadis[40] entwickelt hat, einer bergsonianischen Prozessontologie, die von ständiger Veränderung ausgeht. Auch Gilbert Simondons Frage,[41] wie Neues in die Gesellschaft hineinkommt, hat sich von Bergsons Ontologie inspirieren lassen. Zweifelsohne schließt auch Simondons Techniksoziologie insgesamt mit ihrer Einbeziehung der Aktivität von Materie an Bergsons Immanenzdenken an.[42] Ähnliches gilt für Deleuze. Es ist die Beschäftigung mit Bergson gewesen, die bei ihm sowohl das Interesse an der Verschränkung organischer und anorganischer Körper mit Affekten und Diskursen („Gefüge“), als auch das ganz allgemeine Interesse für alle erdenklichen Formen des Werden von Kollektiven und Subjekten geweckt hat.[43] Und selbst der Strukturalismus eines Claude Lévi-Strauss geht vom Faktum des Werdens und der Veränderung aus. Das, was die strukturelle Anthropologie untersucht, sind gerade diejenigen Institutionen (beispielsweise die totemistische Klassifikation), in denen Kollektive ihr Anders-Werden verleugnen. Zugleich lässt sich nicht erst der Poststrukturalismus, sondern bereits der Strukturalismus durch den Impuls charakterisieren, das *Leben* im Denken zu befreien, es – anders gesagt – vom ‚Menschen‘ zu erlösen, das heißt, von der Imago eines auf Rationalität oder äußere Normativitäten reduzierten Menschen. Ganz auf der Spur dieser Absicht pointiert Lévi-Strauss gegen Sartre, es müsse den Humanwissenschaften darum gehen, den Menschen „aufzulösen“.[44] Gegenwärtig setzt die *Anthropologie der Natur* des Lévi-Strauss-Schülers Philippe Descola diese (recht zu verstehende) ‚anti-humanistische‘ Linie des französischen soziologischen Denkens fort, was über die Vermittlung durch Deleuze auch der brasilianische Anthropologe Eduardo Viveiros de Castro tut.

Ausdrücklich von Plessners Philosophischer Anthropologie inspiriert, werden in der deutschen Soziologie gegenwärtig neue Techniken der Digitalisierung, Roboterisierung und Virtualisierung sozialer Beziehungen in den Blick genommen – als Erscheinungen eines aus dem eigenen Körper ‚herausgerückten‘, von Natur aus künstlichen Lebens.[45] Über solche empirischen Sondierungen hinaus hat Plessner bei Joachim Fischer eine grundbegriffliche Umstellung motiviert, einen „*vital turn*“ in der soziologischen Theorie, um anzuerkennen, dass jede sinnhaft aufgebaute „Lebenswelt“ vom Lebendigen sowohl getragen als auch unterlaufen wird. Dank dieser Grundlagenrevision kehren die „Energien, die Kraftfelder, die Dynamiken, der Drang, das menschliche Triebgeflecht, die Antriebsüberschüssigkeit menschlicher Lebewesen in die Fundamente der soziologischen Theorie zurück.“[46] Unter dieser Perspektive lassen sich mit Plessner dann weitere Phänomene kollektiven Lebens analysieren, an denen der Körper – sei es nun aktiv oder passiv – beteiligt ist. Weil modellgebend für eine solche Typik von analytischem Zugriff, liest Fischer[47] vor allem *Lachen und Weinen* als Plessners lebenssoziologisches Hauptwerk: Mit ihm werden körperliche Phänomene einer „Ekstatik der exzentrischen Positionalität“ (Tanz, Musik, Sexualität) soziologisch thematisierbar – und zwar vom „Aufstand des Organismus“ her.[48] Dabei verbindet Fischer die durch Plessner initiierte grundbegriffliche Umstellung

soziologischer Theorie mit einer scharfen Kritik an Teilen der zeitgenössischen Soziologie: Gerade die poststrukturalistischen Soziolog*innen an deutschen Universitäten hätten „alle *turns*“ mitgemacht und auf sich genommen – „nur den *vital turn*, die Wende zum Leben, zum ‚*élan vital*‘ – das wagen sie nicht“.[49] Wir erinnern in diesem Zusammenhang nur an unseren Eingangssatz: Das bisherige Zögern erklärt sich sicherlich auch dadurch, dass es gerade im deutschsprachigen Kontext soziologischer Theoriebildung ausreicht, eine „Theorie als vitalistisch zu bezeichnen, um sie zu entwerten“ (Canguilhem). Womöglich lag es aber auch am poststrukturalistischen Grundautor Foucault, der diese Seite seines Canguilhem-Erbes, nämlich die Anerkennung des Vitalen letztlich als Subjekt und nicht allein als Objekt der Macht und des Wissens, ausschlug.

Was nun Simmel betrifft, so genießt sein Werk gegenwärtig in der soziologischen Theorie ganz allgemein große Aufmerksamkeit. Es ist die verbreitete Skepsis gegenüber einem (oft pauschal verurteilten) Gesellschaftsbegriff, die Simmels interaktionistische Soziologie neuerlich in ihr Recht setzt. Das Interesse an diesem Autor geht aber auch auf seine Stellung als Klassiker einer Soziologie des Lebens zurück. Joachim Fischer hat in einem *close reading* von Simmels Exkurs zur „Soziologie der Sinne“[50] gezeigt, wie er mit seiner systematischen These, dass sich ‚Gesellschaft‘ über die verschiedenen Sinne konstituiert, noch vor Plessner der Lebenssoziologie die Bahn bricht.^[51] Andere Autoren greifen Simmels späte Beschreibung von Vergesellschaftung als Spannung zwischen „Form“ und „Leben“[52] auf, entwickeln also die Vorstellung weiter, dass sich das Leben in Institutionen verfestigt, die es in einer Bewegung „immanenter Transzendenz“ zugleich auch wieder übersteigt.[53]

Aus der Beschäftigung mit dieser Spannung speist sich der „Vitalisme“ von Michel Maffesoli ebenso wie Scott Lashs „Vitalism“. Dabei analysiert Maffesoli, unverkennbar auch noch durch Durkheims ‚Effervescenz‘ geprägt, all jene sozialen Phänomene, die in der Regel aus dem Gegenstandsbereich der Soziologie herausfallen. Ihn beschäftigen jene Ereignisse, die zwar jeder Produktivität und Asketik entgegengesetzt sind, aber dennoch zum Bestand modernster Gesellschaften gehören: die Rede ist von alltäglichem Drogenrauch, Tattoos und der Technomusik, den vielen Festivals, den lokalen Wein- und Bierfesten. Es geht Maffesoli um den „ununterdrückbaren Vitalismus“[54], der das gesellschaftliche Leben ausmacht. Was in dieser Version von Vitalismus hervorgehoben wird, ist der Umstand, dass

„es diesseits oder jenseits der institutionellen ökonomischen, politischen, sozialen und symbolischen Formen der Macht eine sozietale Kraft gibt, die eine Gesellschaft nie vollständig zu beherrschen vermag.“[55]

Diese Soziologie des Lebens thematisiert in erster Linie nicht (wie der Poststrukturalismus) die gesellschaftlichen Zurichtungen des Lebens, sondern die entgegengesetzten Akte der Transgression, Durchbrechung und Überschreitung

gegebenen Normen durch die Lebensvollzüge selbst. Von daher besteht eine unübersehbare Nähe zu den Problemsensibilitäten des *Collège de Sociologie*, zum Themenspektrum eines Georges Bataille und dessen Verbindung von Durkheim/Mauss mit Nietzsche und Bergson.[56] Zugleich bezeichnet Maffesoli seine Soziologie (im Verweis auf Simmel) als „Formismus“: Das Interesse richtet sich auf die buchstäblich verstandene Form der Gesellschaft, auf ihre „Haut“.[57] Der soziale Körper sei realiter (und nicht nur metaphorisch) als ein *Körper* zu verstehen, dessen Oberfläche die ihn in seiner Gestalt formende Haut sei. Wie schon Durkheim wusste, bedarf jede Gesellschaft des Symbolischen, das sich nun vor allem im individuellen Körper vermittelt:

„So ist der Körper [...] intrinsisch mit dem Sozialkörper verbunden. Zwischen diesen beiden Modulationen des Körpers besteht eine der solidesten Reversibilitäten, die sich durchaus mit derjenigen messen kann, die Natur und Kultur vereint.“[58]

In diesem Sinne entfalten sich Maffesolis Analysen – der Alltagspraktiken (der Feste und Drogenräusche) ebenso wie der postmodernen, „neotribalen“ Vergesellschaftung in Subkulturen – ausgehend von der Einsicht in die imaginäre Erzeugung von Kollektiven. Diese „imaginale Funktion“ ist Maffesoli zufolge ebenso sehr auf Affekte wie auf Symbole angewiesen. Und die zustande kommende Vorstellung kollektiver Einheit begreift Maffesoli explizit sowohl als Grund wie als Folge des „*sozialen Vitalismus*“, des gesellschaftlichen *Lebens* selbst.[59]

Auch Lash schließt an unterschiedliche Klassiker – neben Simmel sind es Spinoza, Tarde, Nietzsche, Bergson und Deleuze – an, um Modalitäten gegenwärtiger Vergesellschaftung unter die Lupe zu nehmen. Angesichts der globalen Waren- und Geldströme sowie der Effekte von Digitalisierungsprozessen bedarf die Soziologie seiner Überzeugung nach konzeptueller und begrifflicher Instrumente, die es mit diesen jüngsten Entwicklungen sozialen Lebens aufnehmen können. Lash verweist auf Begriffe wie Fluidität, Nichtlinearität und Komplexität, erwähnt aber auch das gewachsene Interesse für Netzwerk- und Chaostheorien. In der Ersetzung der Kategorie der Arbeit durch die Kategorie des Lebens bei Hardt und Negri, in Latours Akteur-Netzwerk-Theorie und im systemtheoretischen Anschluss an evolutionsbiologische Einsichten identifiziert er Theoretrends, die dokumentieren, dass die Soziologie „zunehmend vitalistisch“ wird. Damit verschiebt sich auch der explanatorische Anspruch soziologischer Erkenntnis. Nicht extern verursachende Kausalitäten stehen im Vordergrund, sondern die „Selbstkausalität“ nebst ihren jeweils nicht-intendierten Folgen.[60] Insbesondere drei Konzepte sind es, die diesen „vitalistischen“ Zugriff auf gesellschaftliche Transformationen kennzeichnen:

„Die erste ist Bewegung oder Fließen [...]. Diese erste Dimension korrespondiert mit der Globalisierung. Das zweite Thema ist *Nichtlinearität* oder Selbstorganisation, die den gegenwärtigen Prozessen der Informationalisierung

korrespondiert. Die dritte konstitutive Dimension ist der *Monismus* [...] im Kontrast zum Dualismus vieler gegenwärtiger Theorien.“[61]

Dass Simmel für eine solche Soziologie von besonderem Belang ist,[62] ergibt sich allgemein aus dessen Auflösung von ‚Gesellschaft‘ in Wechselwirkungen, das heißt, in gelebte Interaktionen, aus denen der Stoff des Sozialen besteht. Darüber hinaus aktiviert Lash speziell den späten, nicht mehr kantianischen, sondern nitzscheanischen und bergsonianischen Simmel. Dieser Simmel fasziniert Lash, weil hier Leben – ähnlich wie in den Konzepten von Plessner und Canguilhem – doppelt gefasst wird, als Subjekt und Objekt sozialer und sozietales Prozesse:

„In der Tat interessiert sich ein [solcher, HD] Vitalismus nicht für die Bedingungen der Möglichkeit des Wissens, sondern er interessiert sich dafür, wie Menschen und Nichtmenschen wissen [...]. Dieses Wissen ist stets mit Interessen und ‚Macht‘ verbunden. Deswegen spricht der späte Simmel also weniger von einem Apriori, als vielmehr von Prozessen der *Objektivierung*. Für Simmel ist *Formung* nun immer *Objektivierung*. Formen, ob natürlich oder sozial, sind objektivierend. Sie werden durch einen Prozess der Objektivierung hervorgebracht. Und das Rohmaterial, aus dem sie hergestellt sind, ist das *Leben*: natürliches Leben und soziales Leben, noch bevor es zu Formen der Natur und der Gesellschaft wird [...] Mit Simmel kommen wir dazu, Lebensformen wirklich als Formen des *Lebens* zu verstehen.“[63]

Von hier aus sind dann Analysen etwa der gegenwärtigen, globalen, technisch bestimmten Kommunikationsweisen möglich, die bei Lash (ebenso wie bei Simmel selbst) darauf hinauslaufen, die Verselbständigung von Formen gegenüber dem sie tragenden Leben kritisch zu reflektieren:

„Die technologisch vermittelte Kommunikation bemächtigt sich des alten sozialen Bandes, dehnt, schrumpft, beschleunigt und intensiviert es, bis es zerreißt. Niemand anderes als Simmel stellt uns die Werkzeuge zur Verfügung, um mit dieser Situation zurecht zu kommen.“[64]

Kritischer Vitalismus, oder Vitalismus als kritische soziologische Theorie

Es dürfte deutlich geworden sein, dass die zeitgenössische Soziologie ausgesprochen verschiedene „Vitalismen“ kennt. Sie variieren in der Bedeutung, die sie dem organischen Leben im Menschen zusprechen. Sie variieren aber auch grundsätzlich in der Bestimmung von ‚Leben‘ – bei Plessner wird es primär als ein Vorgang der Ausbildung von Grenzen gefasst, während Bergson Leben als Anders-Werden definiert; bei Canguilhem ist es die inhärente Normativität, die Leben bestimmt; bei Simondon-Deleuze sind es Verschränkungen organischer mit

anorganischen Entitäten, die Leben oder Vitalität charakterisieren. Bei allen Differenzen scheint allerdings doch unübersehbar zu sein, dass die diskutierten Vitalismen – weit entfernt von irrationalistischen Neigungen – einen *möglichst reflektierten Rationalismus* vertreten. Insofern handelt es sich in der Tat um *kritische Vitalismen*. Kritisch sind sie darin, dass sie Einspruch gegen Reduktionismen welcher Art auch immer erheben. Es geht den Lebenssoziologien also keineswegs

„darum, irgendein ‚vitales Prinzip‘ als Objekt einer Wissenschaft des Lebendigen anzunehmen. Eher geht es im Gegenteil und ganz allein darum, zu verstehen, dass im Wissenschaftler selbst stets eine vitale ‚Polarität‘ bleibt – so minimal sie auch sei. Er ist als das Subjekt der Wissenschaft des Lebens *selbst ein Lebewesen*.“[65]

Diese irreduzible Polarität verpflichtet lebenssoziologische Konzepte – wie in diesem Text angedeutet – auf eine besondere Form der Reflexivität. Sind Soziologien des Lebens solche, in denen es *neben* den Objektivierungen und Disziplinierungen, denen das Leben unterworfen wird, stets auch um die Tatsache geht, dass es das Leben *selbst* ist, das sich jeweils diszipliniert, zum Objekt macht, um dabei stets anders zu werden, so ergeben sich aus ebendieser Zirkularität ganz eigene soziologische Grundbegriffe (Werden, Grenze), Gesellschaftsbestimmungen (Imaginationen kollektiver Identität), ihnen korrespondierende Bezugsprobleme (Veränderung statt Unordnung) und Methoden.[66] Aus dieser Theoriearchitektur folgt dann auch eine ganz eigene Linie soziologischer Kritik, die sich mindestens ebenso auf gesellschaftliche Prozesse richtet wie auf das Wissen der Soziologie selbst, sofern es reduktionistisch vorgeht, also etwa das Leben aus sich heraus kürzt oder zu einem bloßen Erkenntnisobjekt (zu einem „Insekt“, wie Canguilhem schrieb) verdinglicht. So kann sich eine Lebenssoziologie – in der Linie Canguilhems – um die Korrektur positivistischer Selbstmissverständnisse bemühen. Oder sie korrigiert – in der Linie Plessners – sozialkonstruktivistische beziehungsweise diskurstheoretische Vereinseitigungen des soziologischen Blicks. Oder sie kritisiert – in der Linie Bergsons – evolutionistische Konzepte, derer sich die soziologischen Theorie und Forschung bedient. Schließlich können – wiederum mit Plessner – dominante Selbstbilder des exzentrisch positionierten Lebendigen hinterfragt werden, wie etwa die ebenso geläufigen wie fragwürdigen Vergleiche menschlicher Fähigkeiten mit dem Leistungsspektrum künstlicher Intelligenz. Niemand dürfte bestreiten, dass solche Analogien in ihren gesellschaftlichen Folgen kaum absehbar sind.

Fußnoten

[1] Georges Canguilhem, Das Normale und das Pathologische, in: ders., Die Erkenntnis des Lebens, Berlin 2009, S. 281-308, hier S. 283.

[2] Vgl. für das Folgende den Beitrag von Robert Seyfert auf Soziopolis; sowie die Beiträge in: Heike Delitz / Frithjof Nungesser / Robert Seyfert (Hg.), Soziologien des

Lebens. Überschreitung - Differenzierung - Kritik, Bielefeld 2018. Zu anderen (nicht-vitalistischen) Lebensbegriffen, die in der deutschsprachigen Soziologie derzeit im Spiel sind, siehe Daniel Süber, Soziologiegeschichtliche Anmerkungen zur Karriere des Lebensbegriffs in der Soziologie, in: Kay Junge / Daniel Süber / Gerold Gerber (Hg.), Erleben, Erleiden, Erfahren. Die Konstitution sozialen Sinns jenseits instrumenteller Vernunft, Bielefeld 2008, S. 101-132 und den Bericht von Martin Bauer über die Tagung „Lebensführung, Lebenskunst und Lebenssinn“ am 24. und 25. Januar 2019 an der Humboldt-Universität zu Berlin auf Soziopolis. Für Korrekturen und Hinweise danke ich Martin Bauer.

[3] Unter diesem Titel markiert Joachim Fischer, Kommentar zu Heike Delitz, in: ders. / Stephan Moebius (Hg.), Kultursoziologie im 21. Jahrhundert, Wiesbaden 2014, S. 52-55 und ders., Simmels Sinn der Sinne. Zum vital turn der Soziologie, in: Hanna K. Göbel / Sophia Prinz (Hg.), Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur, Bielefeld 2015, S. 423-440 eine grundbegriffliche Umstellung der soziologischen Theorie - ein Terminus, den parallel der Plessner- und Canguilhem-Forscher Thomas Ebke in die Philosophie eingeführt hat. Siehe Thomas Ebke, Life, Concept and Subject. Plessner's Vital Turn in the Light of Kant and Bergson, in: Jos de Mul (Hg.), Plessner's Philosophical Anthropology: Perspectives and Prospects, Amsterdam / Chicago 2014, S. 99-110.

[4] Seit dem Jahr 2000 sucht Fischer (in Lehrveranstaltungen an der TU Dresden, Tagungen, Publikationen, vgl. Joachim Fischer, Simmels ‚Exkurs über die Soziologie der Sinne‘. Zentraltext einer anthropologischen Soziologie, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 27 (2002), 2, S. 6-13; ders., Leben - das „grenzrealisierende Ding“. Philosophische Anthropologie als Doppelkorrektiv zwischen Genombiologie und Biomachtdiskurs, in: Ulrich Bröckling u. a. (Hg.), Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik, Tübingen 2004, S. 61-71; ders., Kommentar zu Heike Delitz; ders., Simmels Sinn der Sinne. Zum vital turn der Soziologie, in: Hanna K. Göbel / Sophie Prinz (Hg.), Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur, Bielefeld 2015, S. 423-440) eine „Lebenssoziologie“ bzw. „Soziologie des Lebens“ in der deutschsprachigen Soziologie zu etablieren, vor allem in Anknüpfung an Plessner. In diesem Dresdner Umfeld konnten sich auch die Theorieinteressen - an Plessner, Bergson, Deleuze - von mir und Robert Seyfert entfalten. Joachim Fischer, Gesa Lindemann und Stephan Moebius veranstalteten 2006 für den Arbeitskreis *Philosophische Anthropologie und Soziologie* zum DGS-Kongress *Die Natur der Gesellschaft* in Kassel unter dem Titel *Soziologie des Lebens* eine Ad hoc-Gruppe (Beiträge u. a. von Moebius, Seyfert, Delitz in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Frankfurt am Main / New York 2008, S. 4673-4725). Aus einer weiteren Veranstaltung der Sektion Kultursoziologie 2014 in Trier ging der Band Delitz/Nungesser/Seyfert (Hg.), *Soziologien des Lebens* hervor.

[5] Vgl. die Beiträge in: *Theory, Culture and Society* 23 (2006), 2-3 (= Special Issue „Problematizing Global Knowledge“, S. 323-349) sowie 24 (2007), 6 (= Special Issue „Life and New Vitalism“).

[6] Zur pragmatistischen Lebenssoziologie Frithjof Nungesser, *Life in action. Zur pragmatistischen Konzeptualisierung des (menschlichen) Lebens und ihrer empirischen Haltbarkeit*, in: Delitz/Nungesser/Seyfert (Hg.), *Soziologien des Lebens*,

S. 259–299.

[7] Robert Seyfert, Wissen des Lebens. Lebenssoziologische Beiträge zur Wissenssoziologie, in: *Sociologia Internationalis* 44 (2006), 2, S. 193–215, hier S. 193, Hervorh. von mir, H. D.

[8] Thomas Ebke, Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie, Berlin 2015 und vgl. im Folgenden: Delitz/Nungesser/Seyfert, *Soziologien des Lebens*, S. 7–34.

[9] Ebke, *Lebendiges Wissen des Lebens*, S. 22.

[10] Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin 1975, S. 32.

[11] Joachim Fischer, *Leben – das „grenzrealisierende Ding“*; ders., *Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner*, Weilerswist 2016.

[12] Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. 32.

[13] Zu Plessner-Canguilhem siehe vor allem die instruktive Studie von Thomas Ebke, *Lebendiges Wissen des Lebens*; sowie die Beiträge in Thomas Ebke / Caterina Zanfi (Hg.), *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*, Potsdam 2017; v. a. Guillaume Le Blanc, *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Paris 2002; sowie die Beiträge in: Guillaume Le Blanc (Hg.), *Lectures de Canguilhem: le normal et le pathologique*, Paris 2000; und in: *Astrid Deuber-Mankowsky / Christoph F. E. Holzhey, Situiertes Wissen und regionale Epistemologie: Zur Aktualität Georges Canguilhems und Donna J. Haraways*, Wien/Berlin 2013; zu Canguilhem-Foucault siehe etwa Philipp Sarasin, *Die Sprache des Fehlers: Foucault liest Canguilhem (und Darwin)*, in: Ernst Müller / Falko Schmieder (Hg.), *Begriffsgeschichte der Naturwissenschaften: zur historischen und kulturellen Dimension naturwissenschaftlicher Konzepte*. Berlin 2008, S. 165–174; Maria Muhle, *Eine Genealogie der Biopolitik: Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld 2008; Pierre Macherey, *De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault*, in: ders., *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, Paris 2009, S. 97–108, Ugo Balzaretto, *Leben und Macht. Eine radikale Kritik am Naturalismus nach Michel Foucault und Georges Canguilhem*, Weilerswist 2019.

[14] Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 2009 S. 22.

[15] Henri Bergson, *Schöpferische Evolution*, Hamburg 2013, S. 229.

[16] Canguilhem, *Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice*, in: *Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*, Paris 2007, S. 99–160, hier S. 135 f., übers. von mir, H. D.

[17] George Canguilhem, *Qu'est-ce que la Psychologie?*, in: ders., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1968, S. 365–381, hier S. 379.

[18] Canguilhem, *Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice*, S. 135, übers. von mir, H. D.

[19] Michel Foucault, *Vorwort* [zu: Georges Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, Boston], in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*, Bd. III 1976–1979, Frankfurt am Main 2003, S. 551–567, hier S. 565.

- [20] Bergson, Schöpferische Evolution, S. 251–258 und S. 264–270.
- [21] Henri Bergson, Die beiden Quellen der Moral und der Religion, Frankfurt am Main 1992.
- [22] Vgl. dazu: Seyfert, Wissen des Lebens, S. 199 f.; Heike Delitz, Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken, Weilerswist 2015, S. 194 ff.
- [23] Vgl. zur Kopplung von Bergson und Durkheim bei Canguilhem: Le Blanc, La vie humaine, S. 130 ff.; Delitz, Bergson-Effekte, S. 268–288.
- [24] George Canguilhem, Das Problem der Regulation im Organismus und der Gesellschaft, in: ders., Schriften zur Medizin, Zürich 2013, S. 90–113, hier S. 110.
- [25] George Canguilhem, Das Normale und das Pathologische, München 1977, S. 177.
- [26] Helmuth Plessner, Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, in: ders., Gesammelte Schriften V, Frankfurt am Main 1981, S. 7–134; vgl. Wolfgang Eßbach / Joachim Fischer / Helmut Lethen (Hg.), Plessners 'Grenzen der Gemeinschaft'. Eine Debatte, Frankfurt am Main 2002.
- [27] Helmuth Plessner, Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, in: ders., Gesammelte Schriften V, Frankfurt am Main 1981, S. 136–234.
- [28] Vgl. Heike Delitz / Robert Seyfert, Introduction, in: dies., Helmuth Plessner. Political Anthropology, Evanston 2018, S. vii–xxv.
- [29] Plessner, Macht und menschliche Natur, S. 225.
- [30] Helmuth Plessner, Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes, in: ders., Gesammelte Schriften VI, Frankfurt am Main 1982, S.7–224.
- [31] Helmuth Plessner, Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen des menschlichen Verhaltens, in: ders., Gesammelte Schriften VII, Frankfurt am Main 1982, S. 201–387; vgl. dazu Joachim Fischer, Ekstasik der exzentrischen Positionalität. „Lachen und Weinen“ als Plessners Hauptwerk, in: Bruno Accarino / Matthias Schloßberger (Hg.), Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie, Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Berlin 2007, S. 253–272; Joachim Fischer, Plessners vital turn. Ekstasik der exzentrischen Positionalität, in: Delitz/Nungesser/Seyfert, Soziologien des Lebens, S. 167–198.
- [32] Ebke, Lebendiges Wissen des Lebens.
- [33] Ebd.
- [34] Bergson, Schöpferische Evolution.
- [35] Henri Bergson, Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist, Hamburg 1991; dazu u. a. Seyfert, Wissen des Lebens; Delitz, Bergson-Effekte.
- [36] Bergson, Schöpferische Evolution.
- [37] Seyfert, Wissen des Lebens; Heike Delitz, Life as Subject of Society. Critical Vitalism as Critical Social Theory, in: Arthur Bueno / Christoph Henning / Hartmut Rosa (Hg.), Critical Theory and New Materialisms, London 2019 (im Erscheinen).
- [38] Bergson, Die beiden Quellen der Moral und der Religion.

- [39] Delitz, Bergson-Effekte.
- [40] Cornelius Castoriadis, Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt am Main 1984.
- [41] Gilbert Simondon, L'individuation psychique et collective: A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité, Paris 2007.
- [42] Gilbert Simondon, Die Existenzweise technischer Objekte, Zürich 2017.
- [43] Zum Beispiel Gilles Deleuze, Philosophie und Minorität, in: Joseph Vogl (Hg.), Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt am Main 1994, S. 204-206. Zu Deleuze siehe etwa Seyfert, Wissen des Lebens; ders., Lebenssoziologie - eine intensive Wissenschaft, in: Delitz/Nungesser/Seyfert, Soziologien des Lebens, S. 373-407; Andreas Folkers / Katharina Hoppe, Von der Modernisierung zur Ökologisierung. Werden und Biopolitik bei Deleuze/Guattari und Haraway, in: Delitz/Nungesser/Seyfert, Soziologien des Lebens, S. 137-164.
- [44] Claude Lévi-Strauss, Das wilde Denken, Frankfurt am Main 1973, S. 284.
- [45] Vgl. etwa Gesa Lindemann, Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin, München 2002; Joachim Fischer / Dierk Spreen, Soziologie der Weltraumfahrt, Bielefeld 2016; Jos de Mul, Philosophical Anthropology 2.0, in: ders. (Hg.), Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects, Amsterdam 2014, S. 457-475; die Beiträge in: ders. (Hg.), Plessner's Philosophical Anthropology; Fischer, Exzentrische Positionalität; und die Beiträge in dem von Anna Henkel initiierten Band Johannes F. Burowet al., Mensch und Welt im Zeichen der Digitalisierung: Perspektiven der Philosophischen Anthropologie Plessners, Baden-Baden 2019.
- [46] Fischer, Plessners vital turn, S. 191.
- [47] Fischer, Ekstatik der exzentrischen Positionalität; ders., Plessners vital turn.
- [48] So die einschlägige Formulierung zu ‚Lachen und Weinen‘ in der von von Julia Gruevska, Kevin Liggieri und Hans Ulrich Lessing aus dem Nachlass herausgegebenen letzten Göttinger Vorlesung: Helmuth Plessner, Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961, Berlin 2019, S. 180.
- [49] Fischer, Kommentar zu Heike Delitz. Vgl. die kritische Antwort von Wolfgang Eßbach, Des Menschen Tage sind wie Gras. Ein Dissens über Wachstum in der Philosophischen Anthropologie, in: Stephan Lessenich (Hg.), Routinen der Krise - Krise der Routinen. Verhandlungen des 37. Kongresses der DGS in Trier 2014, S. 400-408.
- [50] Fischer, Simmels ‚Exkurs über die Soziologie der Sinne‘; ders., Simmels Sinn der Sinne. Zum vital turn der Soziologie, in: Göbel/Prinz (Hg.), Die Sinnlichkeit des Sozialen, S. 423-440.
- [51] Im VS-Verlag wird von Aida Bosch und Joachim Fischer die Reihe „Vital turn. Leib, Körper, Emotionen“ herausgegeben. 2020 erscheinen zwei Bände: Randall Collins, Interaction Ritual Chains, Princeton / Oxford 2005 (in deutscher Übersetzung im Erscheinen); Aida Bosch / Joachim Fischer / Robert Gugutzer (Hg.), Körper, Leib, Sozialität. Helmuth Plessner und Hermann Schmitz im Dialog, (im Erscheinen).
- [52] Georg Simmel, Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, Berlin 1918.
- [53] Seyfert, Wissen des Lebens, S. 195; vgl. Thomas Kron / Pascal Berger, Leben und

Form der Gesellschaft. Zur Lebenssoziologie von Georg Simmel, in: Delitz/Nungesser/Seyfert (Hg.), *Soziologien des Lebens*, S. 113-135 sowie Lothar Peter, *Élan vital, Mehr-Leben, Mehr-als-Leben. Lebensphilosophische Aspekte bei Henri Bergson und Georg Simmel*, in: Carsten Klingemann et al. (Hg.), *Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1994*, Opladen 1996, S. 7-59.

[54] Michel Maffesoli, *Élan vital*, in: Delitz/Nungesser/Seyfert (Hg.), *Soziologien des Lebens*, S. 65-90, hier S. 65 f.

[55] Ebd., S. 69.

[56] Stephan Moebius, *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939)*, Konstanz 2006; Markus Schroer, *Rausch, Fest und Ekstase. Zur Lebenssoziologie von Georges Bataille und Michel Maffesoli*, in: Delitz/Nungesser/Seyfert (Hg.), *Soziologien des Lebens*, S. 91-111.

[57] Michel Maffesoli, *Das ästhetische Paradigma. Soziologie als Kunst*, in: *Soziale Welt* 38 (1987), 4, S. 460-470.

[58] Michel Maffesoli, *Die Form stiftet die Einheit des Körpers. Schriften der Georg Simmel Gesellschaft*, 1988, S. 1.

[59] Ebd., S. 2; vgl. Thomas Keller, *Ein französischer Lebenssoziologe: Michel Maffesoli*, in: Stephan Moebius / Lothar Peter (Hg.), *Französische Soziologie der Gegenwart*, Konstanz 2004, S. 355-378; Schroer, *Rausch, Fest und Ekstase*.

[60] Scott Lash, *Lebenssoziologie. Georg Simmel im Informationszeitalter*, in: Delitz/Nungesser/Seyfert (Hg.), *Soziologien des Lebens*, S. 35-64, hier S. 38; vgl. ders., *Life (Vitalism)*, in: *Theory, Culture & Society* 23 (2006), 2-3, S. 323-329.

[61] Lash, *Lebenssoziologie*, S. 37.

[62] Ebd., S. 39-52.

[63] Ebd., S. 43 und 51.

[64] Ebd., S. 52.

[65] Frédéric Worms, *Für einen kritischen Vitalismus*, in: Delitz/Nungesser/Seyfert (Hg.), *Soziologien des Lebens*, S. 325-340.

[66] Siehe zu diesen „intensiven“ Methoden Seyfert, *Lebenssoziologie - eine intensive Wissenschaft*.